

Droit de mort et pouvoir sur la vie

Longtemps, un des priviléges caractéristiques du pouvoir souverain avait été le droit de vie et de mort. Sans doute dérivait-il formellement de la vieille *patria potestas* qui donnait au père de famille romain le droit de « disposer » de la vie de ses enfants comme de celle des esclaves; il la leur avait « donnée », il pouvait la leur retirer. Le droit de vie et de mort tel qu'il se formule chez les théoriciens classiques en est une forme déjà considérablement atténuée. Du souverain à ses sujets, on ne conçoit plus qu'il s'exerce dans l'absolu et inconditionnellement, mais dans les seuls cas où le souverain se trouve exposé dans son existence même : une sorte de droit de réplique. Est-il menacé par des ennemis extérieurs, qui veulent le renverser ou contester ses droits? Il peut alors légitimement faire la guerre, et demander à ses sujets de prendre part à la défense de l'État; sans « se proposer directement leur mort », il lui est licite d'« exposer leur vie » : en ce sens, il exerce sur eux un droit « indirect » de vie et

de mort¹. Mais si c'est l'un d'eux qui se dresse contre lui et enfreint ses lois, alors il peut exercer sur sa vie un pouvoir direct : à titre de châtiment, il le tuera. Ainsi entendu, le droit de vie et de mort n'est plus un privilège absolu : il est conditionné par la défense du souverain, et sa survie propre. Faut-il le concevoir avec Hobbes comme la transposition au prince du droit que chacun posséderait à l'état de nature de défendre sa vie au prix de la mort des autres? Ou faut-il y voir un droit spécifique qui apparaît avec la formation de cet être juridique nouveau qu'est le souverain²? De toute façon le droit de vie et de mort, sous cette forme moderne, relative et limitée, comme sous sa forme ancienne et absolue, est un droit dissymétrique. Le souverain n'y exerce son droit sur la vie qu'en faisant jouer son droit de tuer, ou en le retenant; il ne marque son pouvoir sur la vie que par la mort qu'il est en mesure d'exiger. Le droit qui se formule comme « de vie et de mort » est en fait le droit de faire mourir ou de laisser vivre. Après tout, il se symbolisait par le glaive. Et peut-être faut-il rattacher cette forme juridique à un type historique de société où le pouvoir s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier

1. S. Pufendorf, *Le Droit de la nature* (trad. de 1734), p. 445.

2. « De même qu'un corps composé peut avoir des qualités qui ne se trouvent dans aucun des corps simples du mélange dont il est formé, de même un corps moral peut avoir, en vertu de l'union même des personnes dont il est composé, certains droits dont aucun des particuliers n'était formellement revêtu et qu'il n'appartient qu'aux conducteurs d'exercer. » Pufendorf, *loc. cit.*, p. 452.

une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang, imposée aux sujets. Le pouvoir y était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer.

Or, l'Occident a connu depuis l'âge classique une très profonde transformation de ces mécanismes du pouvoir. Le « prélèvement » tend à n'en plus être la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces qu'il soumet : un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament. Cette mort, qui se fondait sur le droit du souverain de se défendre ou de demander qu'on le défende, va apparaître comme le simple envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer. Jamais les guerres n'ont été plus sanglantes pourtant que depuis le xix^e siècle et, même toutes proportions gardées, jamais les régimes n'avaient jusque-là pratiqué sur leurs propres populations de pareils holocaustes. Mais ce formidable pouvoir de mort – et c'est peut-être ce qui lui donne une part de sa force et du cynisme avec lequel il a repoussé si loin ses propres limites – se donne

maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre; elles se font au nom de l'existence de tous; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux. C'est comme gestionnaire de la vie et de la survie, des corps et de la race que tant de régimes ont pu mener tant de guerres, en faisant tuer tant d'hommes. Et par un retournement qui permet de boucler le cercle, plus la technologie des guerres les a fait virer à la destruction exhaustive, plus en effet la décision qui les ouvre et celle qui vient les clore s'ordonnent à la question nue de la survie. La situation atomique est aujourd'hui au point d'aboutissement de ce processus : le pouvoir d'exposer une population à une mort générale est l'envers du pouvoir de garantir à une autre son maintien dans l'existence. Le principe : pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre États; mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population. Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer; c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population.

J'aurais pu prendre, à un autre niveau, l'exemple de la peine de mort. Elle a été longtemps avec la guerre l'autre forme du droit de glaive; elle constituait la réponse du souverain à qui attaquait sa volonté, sa loi, sa personne. Ceux qui meurent sur l'échafaud sont devenus de plus en plus rares, à l'inverse de ceux qui meurent dans les guerres. Mais c'est pour les mêmes raisons que ceux-ci sont devenus plus nombreux et ceux-là plus rares. Dès lors que le pouvoir s'est donné pour fonction de gérer la vie, ce n'est pas la naissance de sentiments humanitaires, c'est la raison d'être du pouvoir et la logique de son exercice qui ont rendu de plus en plus difficile l'application de la peine de mort. Comment un pouvoir peut-il exercer dans la mise à mort ses plus hautes prérogatives, si son rôle majeur est d'assurer, de soutenir, de renforcer, de multiplier la vie et de la mettre en ordre? Pour un tel pouvoir l'exécution capitale est à la fois la limite, le scandale et la contradiction. De là le fait qu'on n'a pu la maintenir qu'en invoquant moins l'énormité du crime lui-même que la monstruosité du criminel, son incorrigibilité, et la sauvegarde de la société. On tue légitimement ceux qui sont pour les autres une sorte de danger biologique.

On pourrait dire qu'au vieux droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* s'est substitué un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort. C'est peut-être ainsi que s'explique cette disqualification de la mort que marque la désuétude récente des rituels qui l'accompagnaient.

Le soin qu'on met à esquiver la mort est moins lié à une angoisse nouvelle qui la rendrait insupportable pour nos sociétés qu'au fait que les procédures de pouvoir n'ont pas cessé de s'en détourner. Avec le passage d'un monde à l'autre, la mort était la relève d'une souveraineté terrestre par une autre, singulièrement plus puissante; le faste qui l'entourait relevait de la cérémonie politique. C'est sur la vie maintenant et tout au long de son déroulement que le pouvoir établit ses prises; la mort en est la limite, le moment qui lui échappe; elle devient le point le plus secret de l'existence, le plus «privé». Il ne faut pas s'étonner que le suicide — crime autrefois puisqu'il était une manière d'usurper sur le droit de mort que le souverain, celui d'ici-bas ou celui de l'au-delà, avait seul le droit d'exercer — soit devenu au cours du xix^e siècle une des premières conduites à entrer dans le champ de l'analyse sociologique; il faisait apparaître aux frontières et dans les interstices du pouvoir qui s'exerce sur la vie, le droit individuel et privé de mourir. Cette obstination à mourir, si étrange et pourtant si régulière, si constante dans ses manifestations, si peu explicable par conséquent par des particularités ou accidents individuels, fut un des premiers étonnements d'une société où le pouvoir politique venait de se donner pour tâche de gérer la vie.

Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le xvii^e siècle sous deux formes principales; elles ne sont pas antithétiques; elles constituent plutôt deux pôles de développement

reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines* : *anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs* : *une bio-politique de la population*. Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part.

La vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recou-

verte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie. Développement rapide au cours de l'âge classique des disciplines diverses – écoles, collèges, casernes, ateliers; apparition aussi, dans le champ des pratiques politiques et des observations économiques, des problèmes de natalité, de longévité, de santé publique, d'habitat, de migration; explosion, donc, de techniques diverses et nombreuses pour obtenir l'assujettissement des corps et le contrôle des populations. S'ouvre ainsi l'ère d'un « bio-pouvoir ». Les deux directions dans lesquelles il se développe apparaissent encore au XVIII^e siècle nettement séparées. Du côté de la discipline, ce sont des institutions comme l'armée ou l'école; ce sont des réflexions sur la tactique, sur l'apprentissage, sur l'éducation, sur l'ordre des sociétés; elles vont des analyses proprement militaires du Maréchal de Saxe aux rêves politiques de Guibert ou de Servan. Du côté des régulations de population, c'est la démographie, c'est l'estimation du rapport entre ressources et habitants, c'est la mise en tableau des richesses et de leur circulation, des vies et de leur durée probable : c'est Quesnay, Moneau, Süssmilch. La philosophie des « Idéologues » comme théorie de l'idée, du signe, de la genèse individuelle des sensations mais aussi de la composition sociale des intérêts, l'Idéologie comme doctrine de l'apprentissage mais aussi du contrat et de la formation réglée du corps social constitue sans doute le discours abstrait dans lequel on a cherché à coordonner ces deux techniques de pouvoir pour en

faire la théorie générale. En fait, leur articulation ne se fera pas au niveau d'un discours spéculatif mais dans la forme d'agencements concrets qui constitueront la grande technologie du pouvoir au xix^e siècle : le dispositif de sexualité sera l'un d'entre eux, et l'un des plus importants.

Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. Mais il a exigé davantage; il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité; il lui a fallu des méthodes de pouvoir susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficiles à assujettir; si le développement des grands appareils d'État, comme *institutions* de pouvoir, a assuré le maintien des rapports de production, les rudiments d'anatomo- et de bio-politique, inventés au xviii^e siècle comme *techniques* de pouvoir présentes à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses (la famille comme l'armée, l'école ou la police, la médecine individuelle ou l'administration des collectivités), ont agi au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l'œuvre et les soutiennent; ils ont opéré aussi comme facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociale, agissant sur les forces respectives des uns et des

autres, garantissant des rapports de domination et des effets d'hégémonie; l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus possibles par l'exercice du biopouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiples. L'investissement du corps vivant, sa valorisation et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment-là indispensables.

On sait combien de fois a été posée la question du rôle qu'a pu avoir, dans la toute première formation du capitalisme, une morale ascétique; mais ce qui s'est passé au XVIII^e siècle dans certains pays d'Occident, et qui a été lié par le développement du capitalisme, est un phénomène autre et peut-être d'une plus grande ampleur que cette nouvelle morale, qui semblait disqualifier le corps; ce ne fut rien de moins que l'entrée de la vie dans l'histoire — je veux dire l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir —, dans le champ des techniques politiques. Il ne s'agit pas de prétendre qu'à ce moment-là s'est produit le premier contact de la vie et de l'histoire. Au contraire, la pression du biologique sur l'historique était restée, pendant des millénaires, extrêmement forte; l'épidémie et la famine constituaient les deux grandes formes dramatiques de ce rapport qui demeurait ainsi placé sous le signe de la mort; par un processus circulaire, le développement économique et principale-

ment agricole du XVIII^e siècle, l'augmentation de la productivité et des ressources encore plus rapide que la croissance démographique qu'elle favorisait, ont permis que se desserrent un peu ces menaces profondes : l'ère des grands ravages de la faim et de la peste sauf quelques résurgences est close avant la Révolution française ; la mort commence à ne plus harceler directement la vie. Mais en même temps le développement des connaissances concernant la vie en général, l'amélioration des techniques agricoles, les observations et les mesures visant la vie et la survie des hommes, contribuaient à ce desserrement : une relative maîtrise sur la vie écartait quelques-unes des imminences de la mort. Dans l'espace de jeu ainsi acquis, l'organisant et l'élargissant, des procédés de pouvoir et de savoir prennent en compte les processus de la vie et entreprennent de les contrôler et de les modifier. L'homme occidental apprend peu à peu ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective, des forces qu'on peut modifier et un espace où on peut les répartir de façon optimale. Pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubsol inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. Celui-ci n'aura plus affaire seulement à des sujets de

droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants, et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-même; c'est la prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps. Si on peut appeler « bio-histoire » les pressions par lesquelles les mouvements de la vie et les processus de l'histoire interfèrent les uns avec les autres, il faudrait parler de « bio-politique » pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine; ce n'est point que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominent et la gèrent; sans cesse elle leur échappe. Hors du monde occidental, la famine existe, à une échelle plus importante que jamais; et les risques biologiques encourus par l'espèce sont peut-être plus grands, plus graves en tout cas, qu'avant la naissance de la microbiologie. Mais ce qu'on pourrait appeler le « seuil de modernité biologique » d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.

Cette transformation a eu des conséquences considérables. Inutile d'insister ici sur la rupture qui s'est alors produite dans le régime du

discours scientifique et sur la manière dont la double problématique de la vie et de l'homme est venue traverser et redistribuer l'ordre de l'épistème classique. Si la question de l'homme a été posée – dans sa spécificité de vivant et dans sa spécificité par rapport aux vivants – la raison en est à chercher dans le nouveau mode de rapport de l'histoire et de la vie : dans cette position double de la vie qui la met à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques de savoir et de pouvoir. Inutile d'insister non plus sur la prolifération des technologies politiques, qui à partir de là vont investir le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence.

Une autre conséquence de ce développement du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi. La loi ne peut pas ne pas être armée, et son arme, par excellence, c'est la mort; à ceux qui la transgressent, elle répond, au moins à titre d'ultime recours, par cette menace absolue. La loi se réfère toujours au glaive. Mais un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs. Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. Un tel pouvoir a à qualifier, à mesurer, à apprécier, à hiérarchiser, plutôt qu'à se manifester dans son éclat

meurtrier; il n'a pas à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain; il opère des distributions autour de la norme. Je ne veux pas dire que la loi s'efface ou que les institutions de justice tendent à disparaître; mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et que l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices. Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. Par rapport aux sociétés que nous avons connues jusqu'au XVIII^e siècle, nous sommes entrés dans une phase de régression du juridique; les Constitutions écrites dans le monde entier depuis la Révolution française, les Codes rédigés et remaniés, toute une activité législative permanente et bruyante ne doivent pas faire illusion : ce sont là les formes qui rendent acceptable un pouvoir essentiellement normalisateur.

Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIX^e siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. Depuis le siècle passé, les grandes luttes qui mettent en question le système général de pouvoir ne se font plus au nom d'un retour aux anciens droits, ou en fonction du rêve millénaire d'un cycle des temps et d'un âge d'or. On n'attend plus l'empereur des pauvres, ni le royaume des derniers jours, ni même seulement le rétablissement des justices qu'on imagine ancestrales; ce

qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie; on a là un processus très réel de lutte; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler. C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le « droit » à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le « droit », par-delà toutes les oppressions ou « aliénations », à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être, ce « droit » si incompréhensible pour le système juridique classique, a été la réplique politique à toutes ces procédures nouvelles de pouvoir qui, elles non plus, ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté.

*

Sur ce fond, peut se comprendre l'importance prise par le sexe comme enjeu politique. C'est qu'il est à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie. D'un côté il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies. De l'autre, il relève de la régulation des popula-

tions, par tous les effets globaux qu'il induit. Il s'insère simultanément sur les deux registres; il donne lieu à des surveillances infinitésimales, à des contrôles de tous les instants, à des aménagements spatiaux d'une extrême méticulosité, à des examens médicaux ou psychologiques indéfinis, à tout un micro-pouvoir sur le corps; mais il donne lieu aussi à des mesures massives, à des estimations statistiques, à des interventions qui visent le corps social tout entier ou des groupes pris dans leur ensemble. Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce. On se sert de lui comme matrice des disciplines et comme principe des régulations. C'est pourquoi, au xix^e siècle, la sexualité est poursuivie jusque dans le plus petit détail des existences; elle est traquée dans les conduites, pourchassée dans les rêves; on la suspecte sous les moindres folies, on la poursuit jusque dans les premières années de l'enfance; elle devient le chiffre de l'individualité, à la fois ce qui permet de l'analyser et ce qui rend possible de la dresser. Mais on la voit aussi devenir thème d'opérations politiques, d'interventions économiques (par des incitations ou des freins à la procréation), de campagnes idéologiques de moralisation ou de responsabilisation : on la fait valoir comme l'indice de force d'une société, révélant aussi bien son énergie politique que sa vigueur biologique. D'un pôle à l'autre de cette technologie du sexe, s'échelonne toute une série de tactiques diverses qui combinent selon des proportions variées l'objectif de la discipline du

corps et celui de la régulation des populations.

De là l'importance des quatre grandes lignes d'attaque le long desquelles s'est avancée depuis deux siècles la politique du sexe. Chacune a été une manière de composer les techniques disciplinaires avec les procédés régulateurs. Les deux premières ont pris appui sur des exigences de régulation sur toute une thématique de l'espèce, de la descendance, de la santé collective pour obtenir des effets au niveau de la discipline; la sexualisation de l'enfant s'est faite dans la forme d'une campagne pour la santé de la race (la sexualité précoce a été présentée depuis le XVIII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e à la fois comme une menace épidémique qui risque de compromettre non seulement la santé future des adultes, mais l'avenir de la société et de l'espèce tout entière); l'hystérisation des femmes, qui a appelé une médicalisation minutieuse de leur corps et de leur sexe, s'est faite au nom de la responsabilité qu'elles auraient à l'égard de la santé de leurs enfants, de la solidité de l'institution familiale et du salut de la société. C'est le rapport inverse qui a joué à propos du contrôle des naissances et de la psychiatrisation des perversions : là l'intervention était de nature régulatrice, mais elle devait prendre appui sur l'exigence de disciplines et de dressages individuels. D'une façon générale, à la jonction du « corps » et de la « population », le sexe devient une cible centrale pour un pouvoir qui s'organise autour de la gestion de la vie plutôt que de la menace de la mort.

Le sang est resté longtemps un élément impor-

tant dans les mécanismes du pouvoir, dans ses manifestations et dans ses rituels. Pour une société où sont prépondérants les systèmes d'alliance, la forme politique du souverain, la différenciation en ordres et en castes, la valeur des lignages, pour une société où la famine, les épidémies, les violences rendent la mort imminente, le sang constitue une des valeurs essentielles; son prix tient à la fois à son rôle instrumental (pouvoir verser le sang), à son fonctionnement dans l'ordre des signes (avoir un certain sang, être du même sang, accepter de risquer son sang), à sa précarité aussi (facile à répandre, sujet à se tarir, trop prompt à se mêler, vite susceptible de se corrompre). Société de sang j'allais dire de « sanguinité » : honneur de la guerre et peur des famines, triomphe de la mort, souverain au glaive, bourreaux et supplices, le pouvoir parle *à travers* le sang; celui-ci est *une réalité à fonction symbolique*. Nous sommes, nous, dans une société du « sexe » ou plutôt « à sexualité » : les mécanismes du pouvoir s'adressent au corps, à la vie, à ce qui la fait proliférer, à ce qui renforce l'espèce, sa vigueur, sa capacité de dominer, ou son aptitude à être utilisée. Santé, progéniture, race, avenir de l'espèce, vitalité du corps social, le pouvoir parle *de* la sexualité et *à* la sexualité; celle-ci n'est pas marque ou symbole, elle est objet et cible. Et ce qui fait son importance, c'est moins sa rareté ou sa précarité que son instance, sa présence insidieuse, le fait qu'elle est partout à la fois allumée et redoutée. Le pouvoir la dessine, la suscite et s'en sert comme le sens

proliférant qu'il faut toujours reprendre sous contrôle pour qu'il n'échappe point; elle est un *effet à valeur de sens*. Je ne veux pas dire qu'une substitution du sexe au sang résume à elle seule les transformations qui marquent le seuil de notre modernité. Ce n'est pas l'âme de deux civilisations ou le principe organisateur de deux formes culturelles que je tente d'exprimer; je cherche les raisons pour lesquelles la sexualité, loin d'avoir été réprimée dans la société contemporaine, y est au contraire en permanence suscitée. Ce sont les nouvelles procédures de pouvoir élaborées pendant l'âge classique et mises en œuvre au xix^e siècle qui ont fait passer nos sociétés d'une *symbolique du sang* à une *analytique de la sexualité*. On le voit, s'il y a quelque chose qui est du côté de la loi, de la mort, de la transgression, du symbolique et de la souveraineté, c'est le sang; la sexualité, elle, est du côté de la norme, du savoir, de la vie, du sens, des disciplines et des régulations.

Sade et les premiers eugénistes sont contemporains de ce passage de la « sanguinité » à la « sexualité ». Mais alors que les premiers rêves de perfectionnement de l'espèce font basculer tout le problème du sang dans une gestion fort contraignante du sexe (art de déterminer les bons mariages, de provoquer les fécondités souhaitées, d'assurer la santé et la longévité des enfants), alors que la nouvelle idée de race tend à effacer les particularités aristocratiques du sang pour ne retenir que les effets contrôlables du sexe, Sade reporte l'analyse exhaustive du sexe dans

les mécanismes exaspérés de l'ancien pouvoir de souveraineté et sous les vieux prestiges entièrement maintenus du sang; celui-ci court tout au long du plaisir sang du supplice et du pouvoir absolu, sang de la caste qu'on respecte en soi et qu'on fait couler pourtant dans les rituels majeurs du parricide et de l'inceste, sang du peuple qu'on répand à merci puisque celui qui coule dans ses veines n'est même pas digne d'être nommé. Le sexe chez Sade est sans norme, sans règle intrinsèque qui pourrait se formuler à partir de sa propre nature; mais il est soumis à la loi illimitée d'un pouvoir qui lui-même ne connaît que la sienne propre; s'il lui arrive de s'imposer par jeu l'ordre des progressions soigneusement disciplinées en journées successives, cet exercice le conduit à n'être plus que le point pur d'une souveraineté unique et nue : droit illimité de la monstruosité toute-puissante. Le sang a résorbé le sexe.

En fait, l'analytique de la sexualité et la symbolique du sang ont beau relever en leur principe de deux régimes de pouvoir bien distincts, ils ne se sont pas succédé (pas plus que ces pouvoirs eux-mêmes) sans chevauchements, interactions ou échos. De différentes manières, la préoccupation du sang et de la loi a hanté depuis près de deux siècles la gestion de la sexualité. Deux de ces interférences sont remarquables, l'une à cause de son importance historique, l'autre à cause des problèmes théoriques qu'elle pose. Il est arrivé, dès la seconde moitié du xix^e siècle, que la thématique du sang ait été appelée à vivifier et à sou-

tenir de toute une épaisseur historique le type de pouvoir politique qui s'exerce à travers les dispositifs de sexualité. Le racisme se forme en ce point (le racisme sous sa forme moderne, étatique, biologisante) : toute une politique du peuplement, de la famille, du mariage, de l'éducation, de la hiérarchisation sociale, de la propriété, et une longue série d'interventions permanentes au niveau du corps, des conduites, de la santé, de la vie quotidienne ont reçu alors leur couleur et leur justification du souci mythique de protéger la pureté du sang et de faire triompher la race. Le nazisme a sans doute été la combinaison la plus naïve et la plus rusée et ceci parce que cela des fantasmes du sang avec les paroxysmes d'un pouvoir disciplinaire. Une mise en ordre eugénique de la société, avec ce qu'elle pouvait comporter d'extension et d'intensification des micro-pouvoirs, sous le couvert d'une étatisation illimitée, s'accompagnait de l'exaltation onirique d'un sang supérieur; celle-ci impliquait à la fois le génocide systématique des autres et le risque de s'exposer soi-même à un sacrifice total. Et l'histoire a voulu que la politique hitlérienne du sexe soit restée une pratique dérisoire tandis que le mythe du sang se transformait, lui, dans le plus grand massacre dont les hommes pour l'instant puissent se souvenir.

A l'extrême opposé, on peut suivre, depuis cette même fin du xix^e siècle, l'effort théorique pour réinscrire la thématique de la sexualité dans le système de la loi, de l'ordre symbolique et de la souveraineté. C'est l'honneur politique de la psy-

chanalyse ou du moins de ce qu'il a pu y avoir de plus cohérent en elle d'avoir suspecté (et ceci dès sa naissance, c'est-à-dire dès sa ligne de rupture avec la neuro-psychiatrie de la dégénérescence) ce qu'il pouvait y avoir d'irréparablement proliférant dans ces mécanismes de pouvoir qui prétendaient contrôler et gérer le quotidien de la sexualité : de là l'effort freudien (par réaction sans doute à la grande montée du racisme qui lui était contemporain) pour donner comme principe à la sexualité la loi la loi de l'alliance, de la consanguinité interdite, du Père-Souverain, bref pour convoquer autour du désir tout l'ancien ordre du pouvoir. A cela la psychanalyse doit d'avoir été à quelques exceptions près et pour l'essentiel en opposition théorique et pratique avec le fascisme. Mais cette position de la psychanalyse a été liée à une conjoncture historique précise. Et rien ne saurait empêcher que penser l'ordre du sexuel selon l'instance de la loi, de la mort, du sang et de la souveraineté

quelles que soient les références à Sade et à Bataille, quels que soient les gages de « subversion » qu'on leur demande ne soit en fin de compte une « rétro-version » historique. Il faut penser le dispositif de sexualité à partir des techniques de pouvoir qui lui sont contemporaines.



On me dira : c'est donner dans un historicisme plus hâtif que radical; c'est esquiver

au profit de phénomènes, variables peut-être, mais fragiles, secondaires et somme toute superficiels, l'existence biologiquement solide des fonctions sexuelles; c'est parler de la sexualité comme si le sexe n'existant pas. Et on serait en droit de m'objecter : « Vous prétendez analyser par le menu les processus par lesquels ont été sexualisés le corps des femmes, la vie des enfants, les rapports familiaux et tout un large réseau de relations sociales. Vous voulez décrire cette grande montée du souci sexuel depuis le XVIII^e siècle et l'acharnement croissant que nous avons mis à soupçonner le sexe partout. Admettons; et supposons en effet que les mécanismes de pouvoir ont été plus employés à susciter et à "irriter" la sexualité qu'à la réprimer. Mais vous voilà resté bien proche de ce dont vous pensez, sans doute, vous être démarqué; au fond vous montrez des phénomènes de diffusion, d'ancre, de fixation de la sexualité, vous essayez de faire voir ce qu'on pourrait appeler l'organisation de "zones érogènes" dans le corps social; il se pourrait bien que vous n'ayez fait que transposer à l'échelle de processus diffus des mécanismes que la psychanalyse a repérés avec précision au niveau de l'individu. Mais vous élidez ce à partir de quoi cette sexualisation a pu se faire et que la psychanalyse, elle, ne méconnaît pas à savoir le sexe. Avant Freud, on cherchait à localiser la sexualité au plus serré : dans le sexe, dans ses fonctions de reproduction, dans ses localisations anatomiques immédiates; on se rabattait sur un minimum biologique organe,

instinct, finalité. Vous êtes, vous, en position symétrique et inverse : il ne reste pour vous que des effets sans support, des ramifications privées de racine, une sexualité sans sexe. Castration, là encore. »

En ce point, il faut distinguer deux questions. D'un côté : l'analyse de la sexualité comme « dispositif politique » implique-t-elle nécessairement l'élosion du corps, de l'anatomie, du biologique, du fonctionnel? A cette première question, je crois qu'on peut répondre non. En tout cas, le but de la présente recherche est bien de montrer comment des dispositifs de pouvoir s'articulent directement sur le corps — sur des corps, des fonctions, des processus physiologiques, des sensations, des plaisirs; loin que le corps ait à être gommé, il s'agit de le faire apparaître dans une analyse où le biologique et l'historique ne se feraient pas suite, comme dans l'évolutionnisme des anciens sociologues, mais se lieraient selon une complexité croissant à mesure que se développent les technologies modernes de pouvoir qui prennent la vie pour cible. Non pas donc « histoire des mentalités » qui ne tiendrait compte des corps que par la manière dont on les a perçus ou dont on leur a donné sens et valeur; mais « histoire des corps» et de la manière dont on a investi ce qu'il y a de plus matériel, de plus vivant en eux.

Autre question, distincte de la première : cette matérialité à laquelle on se réfère n'est-elle donc pas celle du sexe, et n'y a-t-il pas paradoxe à vouloir faire une histoire de la sexualité au

niveau des corps, sans qu'il y soit question, le moins du monde, du sexe? Après tout, le pouvoir qui s'exerce à travers la sexualité ne s'adresse-t-il pas, spécifiquement, à cet élément du réel qu'est le « sexe » le sexe en général? Que la sexualité ne soit pas par rapport au pouvoir un domaine extérieur auquel il s'imposerait, qu'elle soit au contraire effet et instrument de ses agencements, passe encore. Mais le sexe, lui, n'est-il pas, par rapport au pouvoir, l'« autre », tandis qu'il est pour la sexualité le foyer autour duquel elle distribue ses effets? Or, justement, c'est cette idée *du sexe* qu'on ne peut pas recevoir sans examen. « Le sexe » est-il, dans la réalité, le point d'ancrage qui supporte les manifestations de «la sexualité», ou bien une idée complexe, historiquement formée à l'intérieur du dispositif de sexualité? On pourrait montrer, en tout cas, comment cette idée «du sexe» s'est formée à travers les différentes stratégies de pouvoir et quel rôle défini elle y a joué.

Tout au long des grandes lignes au long desquelles s'est développé le dispositif de sexualité depuis le xix^e siècle, on voit s'élaborer cette idée qu'il existe autre chose que des corps, des organes, des localisations somatiques, des fonctions, des systèmes anatomo-physiologiques, des sensations, des plaisirs; quelque chose d'autre et de plus, quelque chose qui a ses propriétés intrinsèques et ses lois propres : le « sexe ». Ainsi, dans le processus d'hystérisation de la femme, le « sexe » a été défini de trois façons : comme ce qui appartient en commun à l'homme et à la femme;

ou comme ce qui appartient aussi par excellence à l'homme et fait donc défaut à la femme; mais encore comme ce qui constitue à lui seul le corps de la femme, l'ordonnant tout entier aux fonctions de reproduction et le perturbant sans cesse par les effets de cette même fonction; l'hystérie est interprétée, dans cette stratégie, comme le jeu du sexe en tant qu'il est l' « un » et l' « autre », tout et partie, principe et manque. Dans la sexualisation de l'enfance, l'idée s'élabore d'un sexe qui est présent (du fait de l'anatomie) et absent (du point de vue de la physiologie), présent également si on considère son activité et déficient si on se réfère à sa finalité reproductrice; ou encore actuel dans ses manifestations mais caché dans ses effets qui n'apparaîtront dans leur gravité pathologique que plus tard; et chez l'adulte, si le sexe de l'enfant est encore présent, c'est sous la forme d'une causalité secrète qui tend à annuler le sexe de l'adulte (ce fut un des dogmes de la médecine du xviii^e et du xix^e siècle de supposer que la précocité du sexe entraîne par la suite la stérilité, l'impuissance, la frigidité, l'incapacité d'éprouver du plaisir, l'anesthésie des sens); en sexualisant l'enfance on a constitué l'idée d'un sexe marqué par le jeu essentiel de la présence et de l'absence, du caché et du manifeste; la masturbation avec les effets qu'on lui prête révélerait de façon privilégiée ce jeu de la présence et de l'absence, du manifeste et du caché. Dans la psychiatrisation des perversions, le sexe a été rapporté à des fonctions biologiques et à un appareil anatomo-physiologique qui lui donne

son « sens », c'est-à-dire sa finalité; mais il est aussi référé à un instinct qui, à travers son propre développement et selon les objets auxquels il peut s'attacher, rend possible l'apparition des conduites perverses, et intelligible leur genèse; ainsi le « sexe » se définit par un entrelacement de fonction et d'instinct, de finalité et de signification; et sous cette forme, il se manifeste, mieux que partout ailleurs, dans la perversion-modèle, dans ce « fétichisme » qui, depuis 1877 au moins, a servi de fil directeur à l'analyse de toutes les autres déviations, car on y lisait clairement la fixation de l'instinct à un objet sur le mode de l'adhérence historique et de l'inadéquation biologique. Enfin dans la socialisation des conduites procréatrices, le « sexe » est décrit comme pris entre une loi de réalité (dont les nécessités économiques sont la forme immédiate et la plus abrupte) et une économie de plaisir qui tente toujours de la contourner quand elle ne la méconnaît pas; la plus célèbre des « fraudes », le « coitus interruptus », représente le point où l'instance du réel constraint à mettre un terme au plaisir et où le plaisir trouve encore à se faire jour malgré l'économie prescrite par le réel. On le voit; c'est le dispositif de sexualité qui, dans ses différentes stratégies, met en place cette idée « du sexe »; et sous les quatre grandes formes de l'hystérie, de l'onanisme, du fétichisme et du coït interrompu, elle le fait apparaître comme soumis au jeu du tout et de la partie, du principe et du manque, de l'absence et de la présence, de l'excès et de la déficience, de la fonction

et de l'instinct, de la finalité et du sens, du réel et du plaisir. Ainsi s'est formée peu à peu l'armature d'une théorie générale du sexe.

Or cette théorie, ainsi engendrée, a exercé dans le dispositif de sexualité un certain nombre de fonctions qui l'ont rendue indispensable. Trois surtout ont été importantes. D'abord la notion de « sexe » a permis de regrouper selon une unité artificielle des éléments anatomiques, des fonctions biologiques, des conduites, des sensations, des plaisirs et elle a permis de faire fonctionner cette unité fictive comme principe causal, sens omniprésent, secret à découvrir partout : le sexe a donc pu fonctionner comme signifiant unique et comme signifié universel. De plus en se donnant unitairement comme anatomie et comme manque, comme fonction et comme latence, comme instinct et comme sens, il a pu marquer la ligne de contact entre un savoir de la sexualité humaine et les sciences biologiques de la reproduction; ainsi le premier, sans rien emprunter réellement aux secondes sauf quelques analogies incertaines et quelques concepts transplantés a reçu par privilège de voisinage une garantie de quasi-scientificité; mais par ce même voisinage certains des contenus de la biologie et de la physiologie ont pu servir de principe de normalité pour la sexualité humaine. Enfin, la notion de sexe a assuré un retournement essentiel; elle a permis d'inverser la représentation des rapports du pouvoir à la sexualité et de faire apparaître celle-ci non point dans sa relation essentielle et positive au pouvoir, mais comme ancrée dans une instance spécifique

et irréductible que le pouvoir cherche comme il peut à assujettir; ainsi l'idée « du sexe » permet d'esquiver ce qui fait le « pouvoir » du pouvoir; elle permet de ne le penser que comme loi et interdit. Le sexe, cette instance qui nous paraît nous dominer et ce secret qui nous semble sous-jacent à tout ce que nous sommes, ce point qui nous fascine par le pouvoir qu'il manifeste et par le sens qu'il cache, auquel nous demandons de révéler ce que nous sommes et de nous libérer ce qui nous définit, le sexe n'est sans doute qu'un point idéal rendu nécessaire par le dispositif de sexualité et par son fonctionnement. Il ne faut pas imaginer une instance autonome du sexe qui produirait secondairement les effets multiples de la sexualité tout au long de sa surface de contact avec le pouvoir. Le sexe est au contraire l'élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur aussi dans un dispositif de sexualité que le pouvoir organise dans ses prises sur les corps, leur matérialité, leurs forces, leurs énergies, leurs sensations, leurs plaisirs.

On pourrait ajouter que « le sexe » exerce une autre fonction encore qui traverse les premières et les soutient. Rôle plus pratique cette fois que théorique. C'est par le sexe en effet, point imaginaire fixé par le dispositif de sexualité, que chacun doit passer pour avoir accès à sa propre intelligibilité (puisque il est à la fois l'élément caché et le principe producteur de sens), à la totalité de son corps (puisque il en est une partie réelle et menacée et qu'il en constitue symboliquement le tout), à son identité (puisque il joint à la force

d'une pulsion la singularité d'une histoire). Par un renversement qui a sans doute commencé de façon subreptice depuis longtemps et à l'époque déjà de la pastorale chrétienne de la chair – nous en sommes arrivés maintenant à demander notre intelligibilité à ce qui fut, pendant tant de siècles, considéré comme folie, la plénitude de notre corps à ce qui en fut longtemps le stigmate et comme la blessure, notre identité à ce qu'on percevait comme obscure poussée sans nom. De là l'importance que nous lui prêtons, la crainte révérencieuse dont nous l'entourons, le soin que nous mettons à le connaître. De là le fait qu'il soit devenu, à l'échelle des siècles, plus important que notre âme, plus important presque que notre vie; et de là que toutes les énigmes du monde nous paraissent si légères comparées à ce secret, en chacun de nous minuscule, mais dont la densité le rend plus grave que tout autre. Le pacte faustien dont le dispositif de sexualité a inscrit en nous la tentation est désormais celui-ci : échanger la vie tout entière contre le sexe lui-même, contre la vérité et la souveraineté du sexe. Le sexe vaut bien la mort. C'est en ce sens, mais on le voit strictement historique, que le sexe aujourd'hui est bien traversé par l'instinct de mort. Quand l'Occident, il y a bien longtemps, eut découvert l'amour, il lui a accordé assez de prix pour rendre la mort acceptable; c'est le sexe aujourd'hui qui prétend à cette équivalence, la plus haute de toutes. Et tandis que le dispositif de sexualité permet aux techniques de pouvoir d'investir la vie, le point fictif du sexe, qu'il a

lui-même marqué, exerce assez de fascination sur chacun pour qu'on accepte d'y entendre gronder la mort.

En créant cet élément imaginaire qu'est « le sexe », le dispositif de sexualité a suscité un de ses principes internes de fonctionnement les plus essentiels : le désir du sexe – désir de l'avoir, désir d'y accéder, de le découvrir, de le libérer, de l'articuler en discours, de le formuler en vérité. Il a constitué « le sexe » lui-même comme désirable. Et c'est cette désirabilité du sexe qui fixe chacun de nous à l'injonction de le connaître, d'en mettre au jour la loi et le pouvoir; c'est cette désirabilité qui nous fait croire que nous affirmons contre tout pouvoir les droits de notre sexe, alors qu'elle nous attache en fait au dispositif de sexualité qui a fait monter du fond de nous-même comme un mirage où nous croyons nous reconnaître, le noir éclat du sexe.

« Tout est sexe, disait Kate, dans *Le Serpent à plumes*, tout est sexe. Comme le sexe peut être beau quand l'homme le garde puissant et sacré et qu'il emplit le monde. Il est comme le soleil qui vous inonde, vous pénètre de sa lumière. »

Donc, ne pas référer à l'instance du sexe une histoire de la sexualité; mais montrer comment « le sexe » est sous la dépendance historique de la sexualité. Ne pas placer le sexe du côté du réel, et la sexualité du côté des idées confuses et des illusions; la sexualité est une figure historique très réelle, et c'est elle qui a suscité comme élément spéculatif, nécessaire à son fonctionnement, la notion du sexe. Ne pas croire qu'en disant oui

au sexe, on dit non au pouvoir; on suit au contraire le fil du dispositif général de sexualité. C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs.

*

« Il y a eu tant d'action dans le passé, disait D. H. Lawrence, particulièrement d'action sexuelle, une si monotone et lassante répétition sans nul développement parallèle dans la pensée et la compréhension. A présent, notre affaire est de comprendre la sexualité. Aujourd'hui, la compréhension pleinement consciente de l'instinct sexuel importe plus que l'acte sexuel. »

Peut-être un jour s'étonnera-t-on. On comprendra mal qu'une civilisation si vouée par ailleurs à développer d'immenses appareils de production et de destruction ait trouvé le temps et l'infinie patience de s'interroger avec autant d'anxiété sur ce qu'il en est du sexe; on sourira peut-être en se rappelant que ces hommes que nous avons été croyaient qu'il y a de ce côté-là une vérité au moins aussi précieuse que celle qu'ils avaient déjà demandée à la terre, aux étoiles et aux formes pures de leur pensée; on sera surpris de l'achar-

nement que nous avons mis à feindre d'arracher à sa nuit une sexualité que tout nos discours, nos habitudes, nos institutions, nos règlements, nos savoirs produisait en pleine lumière et relançait avec fracas. Et on se demandera pourquoi nous avons tant voulu lever la loi du silence sur ce qui était la plus bruyante de nos préoccupations. Le bruit, rétrospectivement, pourra paraître démesuré, mais plus étrange encore notre entêtement à n'y déchiffrer que refus de parler et consigne de se taire. On s'interrogera sur ce qui a pu nous rendre si présomptueux; on cherchera pourquoi nous nous sommes attribué le mérite d'avoir, les premiers, accordé au sexe, contre toute une morale millénaire, l'importance que nous disons être la sienne et comment nous avons pu nous glorifier de nous être affranchis enfin au xx^e siècle d'un temps de longue et dure répression

celui d'un ascétisme chrétien prolongé, infléchi, avaricieusement et vétilleusement utilisé par les impératifs de l'économie bourgeoise. Et là où nous voyons aujourd'hui l'histoire d'une censure difficilement levée, on reconnaîtra plutôt la longue montée à travers les siècles d'un dispositif complexe pour faire parler du sexe, pour y attacher notre attention et notre souci, pour nous faire croire à la souveraineté de sa loi alors que nous sommes travaillés en fait par les mécanismes de pouvoir de la sexualité.

On se moquera du reproche de pansexualisme qui fut un moment objecté à Freud et à la psychanalyse. Mais ceux qui paraîtront aveugles seront peut-être moins ceux qui l'ont formulé que ceux

qui l'ont écarté d'un revers de main, comme s'il traduisait seulement les frayeurs d'une vieille pudibonderie. Car les premiers, après tout, ont été seulement surpris par un processus qui avait commencé depuis bien longtemps et dont ils n'avaient pas vu qu'il les entourait déjà de toutes parts; ils avaient attribué au seul mauvais génie de Freud ce qui avait été préparé de longue main; ils s'étaient trompés de date quant à la mise en place, dans notre société, d'un dispositif général de sexualité. Mais les seconds, eux, ont fait erreur sur la nature du processus; ils ont cru que Freud restituait enfin au sexe, par un retournement soudain, la part qui lui était due et qui lui avait été si longtemps contestée; ils n'ont pas vu que le bon génie de Freud l'avait placé en un des points décisifs marqués depuis le XVIII^e siècle par les stratégies de savoir et de pouvoir; et qu'il relançait ainsi avec une efficacité admirable, digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours. On évoque souvent les innombrables procédés par lesquels le christianisme ancien nous aurait fait détester le corps; mais songeons un peu à toutes ces ruses par lesquelles, depuis plusieurs siècles, on nous a fait aimer le sexe, par lesquelles on nous a rendu désirable de le connaître, et précieux tout ce qui s'en dit; par lesquelles aussi on nous a incités à déployer toutes nos habiletés pour le surprendre, et attachés au devoir d'en extraire la vérité; par lesquelles on nous a culpabilisés de l'avoir si longtemps méconnu. Ce sont elles

qui mériteraient, aujourd’hui, d’étonner. Et nous devons songer qu’un jour, peut-être, dans une autre économie des corps et des plaisirs, on ne comprendra plus bien comment les ruses de la sexualité, et du pouvoir qui en soutient le dispositif, sont parvenues à nous soumettre à cette austère monarchie du sexe, au point de nous vouer à la tâche indéfinie de forcer son secret et d’extorquer à cette ombre les aveux les plus vrais.

Ironie de ce dispositif : il nous fait croire qu’il y va de notre « libération ».

I. Nous autres, victoriens	7
II. L'hypothèse répressive	23
1. <i>L'incitation aux discours</i>	25
2. <i>L'implantation perverse</i>	50
III. Scientia sexualis	69
IV. Le dispositif de sexualité	99
1. <i>Enjeu</i>	107
2. <i>Méthode</i>	121
3. <i>Domaine</i>	136
4. <i>Péridisation</i>	152
V. Droit de mort et pouvoir sur la vie	175